



Le nomadisme chez Potocki : des récits de voyage au “ Manuscrit trouvé à Saragosse ”

Sarga Moussa

► To cite this version:

Sarga Moussa. Le nomadisme chez Potocki : des récits de voyage au “ Manuscrit trouvé à Saragosse ”. *Revue de Litterature Comparee*, 1998, 287 (3), pp.331-353. halshs-01114024

HAL Id: halshs-01114024

<https://shs.hal.science/halshs-01114024>

Submitted on 6 Feb 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE NOMADISME CHEZ POTOCKI : DES RÉCITS DE VOYAGE AU MANUSCRIT TROUVÉ À SARAGOSSE

Pour Bronislaw Baczko

Lorsqu'il part pour l'Orient en 1784, Potocki a 23 ans. Il a déjà voyagé en Italie, en Tunisie et en Espagne ¹. Cet homme avide de connaissances, qui semble incarner parfaitement l'esprit encyclopédique des Lumières, est cependant traversé de désirs contradictoires qui rendent par avance caduque toute tentative de catégorisation univoque. Sur le chemin de Constantinople, il écrit à sa mère :

Je vous avouerai que ce n'est pas sans plaisir que je me suis retrouvé en pleine mer. Ce spectacle uniforme du ciel et de l'eau qui afflige tant de voyageurs ne produit point cet effet sur moi. Au contraire, il me semble que la vue de cet espace illimité allume l'imagination et y élève plus vivement le désir de la parcourir. Tout me plaît dans cet élément, jusqu'à son inconstance. J'aime à penser qu'elle peut facilement déranger tous mes projets de voyages... ²

1. Voir la biographie d'Édouard Krakowski, *Le comte Jean Potocki*, Paris, Gallimard, 1963. Sur le nombre considérable de voyages accomplis tout au long de sa vie par Potocki, qui semble avoir sacrifié sa fortune et sa santé à cette passion, on lira Janusz Ryba, « Anatomie des voyages du comte Jan Potocki », in *Literary Studies in Poland*, XXII, 1990, pp. 31-55. Pour une analyse centrée sur les récits de voyage de Potocki en Turquie, en Égypte et au Maroc, voir l'article (en polonais) de Jadwiga Zietarska paru dans *Przegląd Humanistyczny*, 1, 1973.

2. Jean Potocki, *Voyage en Turquie et en Égypte* (1788), in *Voyages*, Paris, Fayard, 1980, t. I, p. 52. Daniel Beauvois, l'éditeur des récits de voyage de Potocki, indique dans son introduction qu'on soupçonne une mission de celui-ci pour son voyage en Turquie, lequel coïncide avec la formation de spécialistes des langues orientales en Europe à la même époque (*ibid.*, pp. 13-14).

Il y a dans cette euphorie du départ la manifestation d'un sujet qui accepte de se perdre dans le monde plutôt que de vouloir le maîtriser. Le registre insistant du *plaisir* trahit une sensibilité rousseauiste à l'opposé du regard analytique qu'on trouve à la même époque chez un Volney³. Plus encore : en s'abandonnant à l'élément naturel qui dérange ses « projets de voyages », Potocki fait de son périple un anti-projet, ou, si l'on préfère, un projet d'errance heureuse. Simple pose d'un noble passionné de politique et feignant le détachement pour donner le change, comme le soupçonne Daniel Beauvois ?⁴ Peut-être, mais Potocki semble se prendre à son propre jeu. Son éloge de l'*inconstance* n'est pas loin de l'esthétique romantique d'un Gautier ou d'un Nerval, pour qui la pratique du détour et du zigzag sont autant de façons d'éviter le déplacement utilitaire, rapide et en ligne droite⁵.

Arrivé dans la capitale ottomane, même sentiment de bien-être. La maxime que Potocki attribue aux habitants de la ville (« il faut jouir, et non paraître jouir »)⁶, semble être reprise à son compte par le narrateur du *Voyage en Turquie et en Égypte* (1788), qui exprime à plusieurs reprises « l'espèce d'enchantement » qu'il éprouve à la vue de ces rivages⁷. Ce n'est pas là, me semble-t-il, un simple *topos* lié à la description de la Corne d'Or, laquelle rappelle si souvent l'atmosphère des *Mille et une Nuits* aux voyageurs arrivant par mer à Constantinople. Il s'agit pour Potocki, beaucoup plus fondamentalement, d'une exaltation des sens que libère le voyage. Plaisir de la vue, mais aussi, une fois à terre, plaisir de se fondre dans la foule bigarrée, où le voyageur abandonne momentanément ses prérogatives de spectateur :

Les observateurs ont épuisé leur curiosité à visiter les monuments de la Grèce et n'envisagent les Turcs que comme les destructeurs des objets de leur culte. Ils arrivent pleins de cette idée, se logent dans le quartier des Francs et daignent à peine traverser une fois le port pour aller voir la mosquée Sainte-Sophie et revenir chez eux.

Nourrie par l'étude de l'histoire et de la littérature des Orientaux, ma curiosité m'a fait suivre *une autre marche*. Depuis près d'un mois je passe les journées entières à parcourir les rues de cette capitale, sans autre but que de me rassasier du plaisir d'y être. Je me perds dans ses quartiers les plus reculés, j'erre sans dessein et sans plan.⁸

3. On connaît l'épigraphie du *Voyage en Syrie et en Égypte* (1787) de Volney : « J'ai pensé que le genre des voyages appartenait à l'Histoire et non aux Romains. »

4. « Entre l'analyse et l'action politique, Jean Potocki, voyageur "éclairé" », in *Modèles et moyens de la réflexion politique au XVIII^e siècle*, Université de Lille, 1977, t. I, p. 39.

5. Cette esthétique du voyage se trouve déjà formulée par Gautier en 1836 dans « Un tour en Belgique », texte repris dans *Caprices et zigzags* (1852).

6. *Voyages* de Potocki, *op. cit.*, p. 73.

7. *Ibid.*, p. 75.

8. *Ibid.*, p. 56 ; c'est moi qui souligne.

On voit que la jouissance de Potocki est en fait dictée par un *choix*, mais que celui-ci n'est pas de nature politique. Sans prendre directement parti dans le débat de cette fin de siècle qui oppose philhellènes et mishellènes⁹, il refuse pourtant de céder à la critique du « despotisme oriental », véritable cliché qui perdure au-delà même des Lumières¹⁰. À ce titre, le voyageur revendique une expérience totale, qui ignore les clivages idéologiques et religieux : il vagabondera aussi bien dans Stamboul, la partie musulmane de la capitale ottomane, que dans Péra, le quartier chrétien où siègent les ambassades européennes.

Plaisir d'être ailleurs, d'admirer le divers, de se perdre dans le labyrinthe d'une ville étrangère, — voilà un mouvement qui conduit tôt ou tard le voyageur à se transformer au contact de l'Orient. C'est du reste ce qui se produit dans la suite de ce périple qui conduit Potocki en Égypte. Le revêtement du costume local, rituel répondant le plus souvent à des exigences de sécurité, est un geste qui, chez Potocki, relève bien plutôt d'une théâtralité euphorique. On croit voir une anticipation de la scène du barbier, dans *Les Femmes du Caire* (la première partie du *Voyage en Orient* de Nerval), en lisant cet auto-portrait *exotique* du voyageur polonais : « Déjà vous ne me reconnaissez plus. Je porte un grand turban à la druze ; j'ai la tête rasée, et des habits à l'égyptienne... »¹¹

Il y a incontestablement chez Potocki une sensibilité moderne, qu'on est tenté d'interpréter comme le point de départ d'une nouvelle génération de voyageurs en Orient¹², toute prête à céder aux charmes de l'altérité. Mais Potocki est aussi un homme des Lumières, pour qui le monde doit être rationnellement explicable. Si le récit de voyage lui permet de libérer un potentiel de jouissance individuelle, il jette pourtant le soupçon sur l'irrationalité qui accompagne celle-ci. Potocki se méfie de son propre enthousiasme, et devance la critique du lecteur qui l'accuserait de se laisser aller à un « sentiment exalté » en parlant des pyramides de Guizeh : « la plume du voyageur, descriptive

9. Voir mon article « Le débat entre philhellènes et mishellènes chez les voyageurs français de la fin du XVIII^e siècle au début du XIX^e siècle », in *Revue de Littérature Comparée*, 272, 1994, pp. 411-434.

10. Voir Jean-Claude Berchet, « Chateaubriand et le despotisme oriental », in *Dix-huitième siècle*, 26, 1994, pp. 391-421.

11. *Voyages* de Potocki, *op. cit.*, p. 84.

12. Bien qu'il considère Chateaubriand, avec son *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811), comme l'inventeur d'un parcours circulaire autour de la Méditerranée, Jean-Claude Berchet a significativement retenu le *Voyage en Turquie et en Égypte* comme l'un des premiers textes de son anthologie de voyageurs au Levant au XIX^e siècle (voir *Le Voyage en Orient*, Paris, Laffont, 1985). Dans un article sur « Théophile Gautier ou la saveur du monde : la modernité de Constantinople », J.-C. Berchet a par ailleurs souligné le goût commun de l'errance chez Potocki et chez Nerval (*Bulletin de la Société Théophile Gautier*, 12, 1990, t. I, pp. 162-163).

comme son crayon, ne doit point aller au-delà de ce qu'il voit, et je m'empresse de faire reprendre à la mienne le caractère qui lui convient. »¹³ Célébrer le plaisir du divers ne signifie pas qu'il faille renoncer à décrire le réel avec la tête froide. Potocki préfère donc censurer rapidement son émotion — non sans l'avoir tout d'abord communiquée, selon un mouvement rhétorique qui permet à la fois de dire et de ne pas dire complètement. Son écriture est ainsi travaillée par un mouvement dialectique de libération et de retenue, de dévoilement et de refoulement.

Oscillant entre le désir de se replonger dans la jouissance itinérante et les exigences d'objectivité descriptive qu'imposent au récit de voyage les grandes expéditions scientifiques de la fin du XVIII^e siècle, le narrateur du *Voyage en Turquie et en Égypte* tente de réaliser l'impossible synthèse d'une *errance contrôlée*.

En juillet et en août 1791, Potocki séjourne au Maroc. Comme pour le voyage précédent, on ignore la raison exacte de son déplacement, mais on soupçonne une mission diplomatique, notamment à cause des cadeaux transmis par le voyageur polonais de la part du roi Stanislas-Auguste au sultan Moulay-Jessid, récemment monté sur le trône¹⁴. On retrouve cette même tension entre le plaisir de se trouver dépaycé et la mauvaise conscience de dire trop longuement ce plaisir : « je cède à ce sentiment expansif que ressentent les voyageurs... »¹⁵ Si, à la fin du *Voyage dans l'empire du Maroc* (1792), Potocki qualifie son entreprise de simple « partie de plaisir »¹⁶, l'enjeu de ce séjour ponctué de rencontres officielles est pourtant bien différent du simple vagabondage heureux. À une réflexion politique sur la nature du pouvoir s'ajoute un registre épistémologique, qui montre que Potocki s'interroge aussi sur les *conditions* dans lesquelles il peut acquérir des connaissances en tant qu'Européen voyageant au Maghreb :

Hélas ! les voyageurs n'ont, ordinairement pour observer, que les lunettes qu'ils ont apportées de leur pays et négligent entièrement le soin d'en faire retailler les verres dans les pays où ils vont. De là tant de mauvaises observations.¹⁷

13. *Voyage*, op. cit., p. 96.

14. Voir l'introduction de Daniel Beauvois, *ibid.*, pp. 31-32.

15. *Voyage dans l'empire du Maroc fait en l'année 1791*, in *ibid.*, p. 151 ; c'est moi qui souligne.

16. *Ibid.*, p. 309.

17. *Ibid.*, p. 167. Pour une mise en perspective de la nouvelle épistémologie qui sous-tend l'œuvre de Potocki voyageur, voir Nicole Hafid-Martin, *Voyage et connaissance au tournant des Lumières (1780-1820)*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995.

Mettre entre parenthèses ses propres catégories de pensée pour adopter momentanément celles d'autrui — voilà qui implique le *décentrement* d'un sujet revendiquant son nomadisme. Cette démarche semble particulièrement moderne (même si nous savons qu'elle comporte une part d'illusion), et tend vers la conception renouvelée de l'altérité, telle que la radicalisera Segalen au début du XX^e siècle¹⁸. Même si, depuis le mythe rousseauiste du « Bon Sauvage », émerge une anthropologie moderne qui accepte de mettre en cause la supériorité de ses propres présupposés¹⁹, une position « relativiste » comme celle de Potocki n'allait pas de soi dans le contexte philosophique des Lumières postulant largement l'universalité de la « nature humaine »²⁰. Le regard du voyageur fait parfois retour sur sa propre culture pour jeter un soupçon sur la tentation généralisante de celle-ci. Plus que d'autres à son époque, Potocki est conscient des différents « filtres » à travers lesquels le monde peut être perçu, et des limites qu'ils imposent à la connaissance objective. Le récit de voyage, qui repose en principe sur une confrontation avec le réel, peut alors servir à une critique de ce que l'on appellerait aujourd'hui l'eurocentrisme.

Sans tomber pour autant dans un rejet de tout universalisme, le narrateur du *Voyage dans l'empire du Maroc* privilégie les spécificités culturelles, ou du moins ce qui lui apparaît comme tel : « Helvétius a regardé l'ennui comme un des principaux mobiles des actions des hommes. Mais s'il était vrai que l'ennui ne fût pas connu dans trois des quatre parties du monde, il s'ensuivrait nécessairement qu'Helvétius avait trop généralisé son système. Les philosophes de l'Antiquité voyageaient beaucoup et je ne puis m'empêcher de croire qu'ils faisaient bien. »²¹ Du reste, même dans un texte spéculatif de Potocki comme l'*Essay d'aphorismes sur la liberté* (1790), on trouve

18. Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme*, Montpellier, Fata Morgana, 1978. Sur les difficultés philosophiques de la position segalénienne, on lira Francis Affergan, *Exotisme et altérité*, Paris, PUF, 1987.

19. Voir Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1973, t. II, pp. 45-56.

20. On trouve cependant, dès 1800, une première formulation « théorique » de ce qui constituera plus tard le credo anthropologique d'un Malinowski. Joseph Marie Degérando affirme en effet que « le premier moyen pour bien connaître les Sauvages, est de devenir en quelque sorte comme l'un d'eux » (*Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, Paris, Société des observateurs de l'homme, an VIII, p. 13).

21. *Voyages*, op. cit., pp. 203-204. L'héritage rousseauiste de Potocki est ici très net. On peut lire en effet, dans une célèbre note du *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755) : « Ne verrait-on jamais renaître ces tans heureux où les Peuples ne se méloient point de philosopher, mais où les Platons, les Thalés et les Pythagores épris d'un ardent désir de savoir, entreprenoient les plus grands voyages uniquement pour s'instruire, et alloient au loin secouer le joug des préjugés » (*Œuvres complètes* de Jean-Jacques Rousseau, publiées sous la dir. de Bernard Gagnebin et de Marcel Raymond, Paris, Gallimard, Pléiade, t. III, 1964, p. 213).

des remarques qui vont dans le sens d'une prise en compte de la diversité humaine ²².

Mais à force de plaider pour une anthropologie anti-universaliste, ne court-on pas le risque de se perdre dans une infinité de distinctions qui seraient finalement tout aussi arbitraires que des généralisations excessives ? Le séjour de Potocki au Maroc met précisément en œuvre, avec toutes ses conséquences épistémologiques, les difficultés, voire les apories de ce regard cherchant à *séparer* le réel en éléments de plus en plus petits. En effet, si l'on distingue les Occidentaux des autres habitants de la planète, ne doit-on pas établir à nouveau, parmi ceux-ci, une série de distinctions formant des sous-ensembles ? C'est en tout cas la démarche adoptée par le voyageur polonais à Tétouan : « Les femmes mauresques ont un extérieur bien plus décent que les Turques. En général, Constantinople est regardée ici comme un lieu de corruption. » ²³ Potocki veut porter un regard *de l'intérieur* sur un monde islamique qui se perçoit lui-même comme clivé. Mais du coup, il réintroduit des généralisations, comme lorsqu'il oppose les Bédouins du Maghreb à ceux du Levant : « l'usage des esclaves a beaucoup contribué à altérer le caractère des Arabes occidentaux et leur en a donné un si différent de la probe simplicité des Arabes d'Orient » ²⁴. Et Potocki continue d'établir des distinctions, cette fois-ci à l'intérieur d'une même aire géographique. Si les nomades du Maroc sont « perfides, inconstants, emportés, indisciplinables et tellement avides de butin que nulle considération ne peut les arrêter lorsqu'ils entrevoient une occasion de piller », ils sont aussi « le peuple du monde qui a le plus d'amour pour l'égalité. » ²⁵ Il faudrait donc distinguer entre l'attitude qu'adopte une société vis-à-vis du monde extérieur et celle qui résulte de son organisation interne : alors que l'une est révoltante moralement (le vol), l'autre apparaît comme un modèle politique (l'égalité).

Entre le *Voyage en Turquie et en Égypte* et le *Voyage dans l'empire du Maroc*, on assiste à un déplacement d'accent : le nomadisme n'est plus seulement l'apanage d'un *sujet* en mouvement (le voyageur),

22. « La Nature à [sic] eu trente moules extérieurs pour les races humaines, tous différents les uns des autres, et l'on veut qu'elle n'ait eu qu'un seul moule intérieur, et que les mêmes principes de gouvernement puissent servir à tous » (in *Écrits politiques* de Potocki, éd. Dominique Triaire, Paris, Champion, 1987, p. 81).

23. *Voyages* de Potocki, *op. cit.*, p. 175. Sur les difficultés de définition et de classification des populations rencontrées par les voyageurs au Maghreb, voir François Pouillon, « Simplification ethnique en Afrique du Nord. Maures, Arabes, Berbères (XVIII-XIX^e siècles) », in *Cahiers d'études africaines*, 129, XXXIII-1, 1993, pp. 37-49.

24. *Voyages*, *op. cit.*, p. 233.

25. *Ibid.*, p. 294.

mais concerne aussi un *objet* d'observation (les Arabes nomades). Pour un esprit éclairé, les Bédouins constituent un peuple fascinant mais mystérieux, car celui-ci ne se laisse pas réduire à la catégorie du « Bon Sauvage ». La représentation que les Lumières se font des nomades arabes semble elle-même instable, comme si elle était contaminée par son objet ²⁶. Si le voyage, pour Potocki comme pour nombre de ses contemporains, est une occasion d'ancrer sa réflexion dans l'expérience ²⁷, celle-ci peut aussi contribuer à ébranler les certitudes. Il le souligne lui-même par un commentaire autoréflexif :

Je disais dans une de mes dernières lettres que les mœurs étaient ici [à Tétouan] très sévères, et cela est vrai. Aujourd'hui j'ai eu une occasion d'apprendre qu'il y régnait assez de galanterie, et cela est encore vrai. Je ne sais comment mes lecteurs s'accorderont de cette incohérence de mes relations, mais les peuples sont un composé d'hommes, et ceux-ci un composé de contradictions. ²⁸

On voit que la rencontre de l'autre est pour Potocki une occasion de faire retour sur soi-même. De la difficulté de l'analyse ethnologique (comment décrire un peuple qui donne de lui-même une image brouillée ?) naît une anthropologie qui voudrait assumer la complexité intérieure de l'homme. Celle-ci apparaît clairement à travers un conte philosophique, *Le voyage de Hafez*, que Potocki a joint à son *Voyage dans l'empire du Maroc*. Ce « récit oriental », tout à fait dans la tradition voltairienne, met en scène trois personnages composant une petite caravane : le savant Abou-Hanifah, croyant à la bonté humaine, le derviche Bektasch, incarnant une sagesse sceptique, enfin le néophyte Hafez, guidé par les propos du derviche : « Vous verrez partout plus de mal que de bien, mais vous ne verrez nulle part le mal sans mélange d'un peu de bien, et cela doit suffire au sage pour le consoler de la vie. » ²⁹

Le voyage des trois personnages, originaires de Mossoul, sera une illustration de cette maxime désabusée. Après avoir fait l'aumône à un mendiant qui le remercie au nom d'un chef nomade nommé Hatem, Hafez décide d'aller trouver celui-ci, pour voir si sa générosité lui apporte le bonheur. Il est reçu par le cheikh avec tout le cérémonial réservé aux hôtes, alors même qu'il annonce à Hatem que le fils de ce dernier vient d'être tué par des gens de sa caravane à lui, Hafez. C'est en réalité une fausse nouvelle, destinée à mettre à l'épreuve le

26. Voir Sarga Moussa, « Le Bédouin, le voyageur et le philosophe », in *Dix-huitième siècle*, 28, 1996, pp. 141-158.

27. Voir René Pomeau, « Voyage et Lumières dans la littérature française du XVIII^e siècle », in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, LVII, 1967, pp. 1269-1289.

28. *Voyages* de Potocki, *op. cit.*, p. 198.

29. *Ibid.*, p. 317.

sens de l'hospitalité bédouine et la parole donnée par le cheikh ³⁰. Celui-ci se comporte en véritable seigneur, et va jusqu'à offrir à ses visiteurs une centaine de chameaux pour qu'ils puissent les revendre à leur profit, preuve évidente de sa générosité. Pourtant, les voyageurs sont aussi reçus, dans la même tribu, par un autre Bédouin qui jette aussitôt le soupçon sur les motivations de Hatem :

Par ses largesses, il a trouvé le moyen de séduire les principaux de la tribu, qui le reconnaissent pour leur chef, même sans qu'il l'ait demandé, car cet homme couvre son orgueil du voile de la modestie, mais cet orgueil perce jusque dans ses bienfaits. ³¹

On pense évidemment à *Zadig*, où tous les bienfaits du héros se retournent contre lui. On notera d'ailleurs que dans l'histoire orientale de Voltaire, *Zadig* rencontre lui-même un Bédouin, qui apparaît comme une figure totalement ambivalente : « Le seigneur du château était un de ces Arabes qu'on appelle *voleurs* ; mais il faisait quelquefois de bonnes actions parmi une foule de mauvaises ; il volait avec une rapacité furieuse, et donnait libéralement. » ³² Cet Arabe nommé Arbogad ne serait devenu « seigneur brigand », à l'en croire, que pour réduire l'inégalité sociale existant entre lui et le reste des hommes ³³. Mais ce faisant, il reproduit (aux dépens d'autrui) les injustices dont il était victime. Il devient ainsi un homme *double*, capable aussi bien de gestes brutaux que d'actions généreuses.

Dans *Le voyage de Hafez*, cette dualité s'exprime par la dissociation, à l'intérieur de la même tribu, entre la bonté du cheikh et la jalousie de certains parents qui convoitent la même fonction. Mais de toute façon, l'ambiguïté demeure : que ce soit pour des raisons psychologiques (chez Potocki) ou morales (chez Voltaire), l'Arabe nomade ne constitue pas, à la fin du XVIII^e siècle, un modèle parfait. Sans doute le mythe de la liberté bédouine, qui émerge, à l'aube des Lumières, simultanément dans les récits de voyage et dans le cadre d'une réévaluation de l'islam ³⁴, se retrouve notamment, à la veille de la Révolution française, dans le *Voyage en Égypte et en Syrie* de Volney ³⁵. Ce mythe véhicule cependant une image complexe de

30. *Ibid.*, pp. 324-325.

31. *Ibid.*, p. 323.

32. *Romans et contes* de Voltaire, éd. René Pomeau, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, pp. 63-64.

33. *Ibid.*, p. 64.

34. Voir Sarga Moussa, « Une peur vaincue : l'émergence du mythe bédouin chez les voyageurs français du XVIII^e siècle », in *La peur au XVIII^e siècle*, éd. Jacques Berchtold et Michel Porret, Genève, Droz, 1994, pp. 193-212.

35. « Ce n'est pas sans raison que les habitants du désert se vantent d'être la race la plus pure et la mieux conservée des peuples arabes : jamais en effet ils n'ont été conquis ; [...] On peut dire qu'ils ont conservé à tous égards leur indépendance et leur simplicité premières » (*Voyage*

l'Arabe nomade, lequel intrigue (par sa pratique de la razzia) et séduit (par son goût de l'indépendance). Perpétuellement en mouvement, le Bédouin est un défi à toute tentative de définition simple : tout se passe comme si sa nature même, qui le conduit à excéder les limites, ne pouvait être saisie qu'à travers une oscillation discursive.

Potocki se situe ici dans un courant de pensée qui fait du Bédouin une métaphore de l'Homme comme être fondamentalement instable, conception qu'on trouve déjà chez Turpin, auteur de l'article « Arabes » dans le Supplément de l'*Encyclopédie* ³⁶. Cette dualité anthropologique contribuera à faire émerger la représentation du héros romantique comme figure déchirée, insaisissable, traversée de pulsions contradictoires.

Si Potocki ne rencontre qu'épisodiquement des Arabes nomades lors de son voyage au Maroc, quelques années plus tard, il se retrouvera plongé au milieu d'une quantité de populations nomades du Caucase, qu'il parcourt en 1797 et 1798. Le comte polonais, qui a désormais accepté l'occupation russe de son pays, s'est donné pour objectif de retrouver les peuples de cette région décrits par les historiens et les géographes de l'Antiquité. Ces recherches aboutiront à la publication de *l'Histoire primitive des peuples de la Russie* (Saint-Petersbourg, 1802), où Potocki apparaît à la fois comme un ethnologue, comme un linguiste et comme un archéologue enquêtant sur les origines des peuples slaves. Il tient un journal de cette expédition, lequel ne sera publié qu'après sa mort (par son ami Klaproth, en 1829), mais qui constitue déjà un texte élaboré. Ce qui frappe à la lecture de celui-ci, c'est la séduction qu'exerce sur le voyageur l'extraordinaire diversité ethnique à laquelle il est confronté. Il y a d'abord le pur plaisir de la découverte — qui est en fait une reconnaissance : « je me félicitai de voir des peuples que je ne connaissais encore que de nom. » ³⁷ Cette fois-ci, Potocki n'a pas besoin

en Égypte et en Syrie, éd. Jean Gaulmier, Paris-La Haye, Mouton, 1959, p. 199). Volney était d'ailleurs connu de Potocki au moins depuis 1787 (voir la présentation de Dominique Triaire aux *Écrits politiques* de Potocki, *op. cit.*, p. 10 et note 11).

36. « Quand on voit ce peuple réunir les vertus et les vices qui semblent les plus incompatibles, on est presque tenté de croire qu'il a deux natures ; mais c'est par cette opposition qu'il ressemble au reste des hommes, qui sont un assemblage de grandeur et de faiblesse, et dont le caractère du matin est démenti par celui du soir », peut-on lire dans l'*Encyclopédie* Diderot-d'Alembert, Supplément, t. I (1776). François Henri Turpin est notamment l'auteur d'une *Vie de Mahomet* (1773) dont il s'inspire pour cet article.

37. Je cite le *Voyage dans les steppes d'Astrakhan et du Caucase* d'après l'édition présentée par Jean-Pierre Sicre, *Au Caucase et en Chine*, Paris, Phébus, 1991, p. 40.

d'opérer une série de distinctions, comme il le faisait en Afrique, pour tenter d'aller au-delà d'une apparente unité culturelle : la diversité est là, comme un fait brut qui saute aux yeux, et la question est de savoir comment l'ordonner, lui donner sens :

Maintenant je les vois devant moi ces peuples, avec leurs traits caractéristiques, leurs ressemblances, leurs différences, leurs idiomes et leurs traditions. Je n'ai plus besoin de me créer une mémoire artificielle pour me rappeler tant d'idées peu liées entre elles. [...] Mais aussi je rencontre des difficultés : je vois des hommes à visage plat, qui me semblent appartenir à un même peuple ; mais ces hommes parlent des langues différentes. D'un autre côté, des hommes à visages dissemblables s'expriment de la même façon, et tous prétendent être les véritables Tatars de Gengis Khan.³⁸

La diversité du réel apparaît comme un défi à la connaissance rationnelle. Selon le point de vue adopté, le classement sera différent. L'apparence physique plaide pour une unité de race. Mais la multiplicité des langues introduit un principe de division. Potocki évoque aussi le cas de figure inverse, comme pour souligner la « résistance » de ces populations nomades à se laisser enfermer dans une classification simplificatrice. Enfin il pressent, avec une grande lucidité, que ses informateurs locaux ne constituent pas forcément une source fiable, et qu'ils véhiculent eux-mêmes une mythologie de l'origine risquant de contaminer sa propre observation.

Pourtant, il se peut que l'enjeu du voyage de Potocki dans le Caucase ne soit pas de nature purement scientifique. Le début de son journal marque une rupture symbolique avec le monde de l'ici et présente le départ comme une sorte d'exil : « Adieu, Europe livrée aux troubles ! je vais me reposer dans la tranquille et paisible Asie. »³⁹ Expression peut-être ironique, qui pourrait bien avoir pour fonction de mettre en cause le cliché de la soi-disant « mollesse asiatique ». Quoi qu'il en soit, Potocki va rapidement se rendre compte que l'« Asie » est parfois assez agitée, puisqu'à peine sur la Volga, il doit transformer sa chaloupe en navire de guerre pour se défendre contre des « pirates »⁴⁰. Une aventure commence, dans laquelle le voyageur se laisse entraîner sans toujours pouvoir — ni vouloir — maîtriser sa route : « Le 2 juin, nous partîmes de Tchernoi-iar assez tard parce que nos bateliers étaient fort ivres, et nous voyageâmes entre des îles et d'autres lieux inondés. »⁴¹ Côtéant des nomades kirghiz, kalmouks, tatars, arméniens, etc., Potocki va lui-même

38. *Ibid.*, pp. 54-55.

39. *Ibid.*, p. 21 ; c'est moi qui souligne.

40. *Ibid.*, p. 40 et ss.

41. *Ibid.*, p. 42.

adopter une démarche zigzagante, au gré des rencontres avec ces populations. Il se trouve désormais dans un monde soumis à ses propres lois, qui sont parfois opposées à celles des sédentaires. Ainsi cette princesse tchetchenze, qui affirme que « depuis le commencement du monde, les princes de sa maison ont toujours volé sur le chemin de Tiflis, ou sur celui de Tarkou, et que pour tout au monde elle ne voudrait pas que ses parents et ses amis fussent qu'elle a épousé un homme qui ne vit pas de rapines »⁴². Dans ce monde un peu vaudevillesque de pillages, d'embuscades, d'enlèvements, où « tout le monde est en l'air pour courir après les brigands »⁴³, bien entendu sans la moindre chance de les rattraper, la seule règle est celle du mouvement. Le voyageur, dans un tel contexte, risque toujours de passer du statut de spectateur à celui de victime, comme le prouve « la tactique des enlèvements » dont les Tchetchenzes semblent coutumiers⁴⁴. Toutefois, à l'inverse de son *Système Asiatique* où il parle de « la lutte entre la férocité et la civilisation »⁴⁵ pour justifier une politique coloniale de la Russie dans le Caucase, dans son journal, Potocki ne porte pas toujours de jugement dépréciatif à l'égard de ces populations nomades. Il les loue même, parfois, de leur hospitalité⁴⁶, et se laisse visiblement séduire par un mode de vie primitif, en harmonie avec la nature⁴⁷.

Le voyage au Caucase libère également chez Potocki un imaginaire du merveilleux qui, depuis la *Description du monde* de Marco Polo, est fréquemment lié à l'évocation de l'Orient. On remarquera d'ailleurs que le registre maritime est présent dès le départ d'Astrakhan :

Ce fut avec une surprise extrême que nous aperçûmes un gros navire tout au milieu de la steppe. J'appris, à cette occasion, que l'année passée, le vent du sud-est, ayant soufflé avec beaucoup de violence pendant plusieurs semaines, avait inondé toute cette contrée et porté plusieurs vaisseaux jusqu'à soixante et dix verstes de la mer.⁴⁸

42. *Ibid.*, p. 83.

43. *Ibid.*, p. 142.

44. *Ibid.*, p. 118.

45. In *Écrits politiques*, op. cit., p. 195. Ce texte, intitulé *Système Asiatique* n° 2, première partie. *Mémoire sur la frontière du Kouban et ses rapports avec la politique du tems*, date de 1806.

46. « Honneur aux brigands du Caucase, leurs cœurs valent mieux que ceux des philanthropes européens » (*Au Caucase et en Chine*, op. cit., p. 119).

47. « Je redoutais un peu l'ennui d'un voyage à travers la steppe, mais j'ai au contraire trouvé dans celle-ci des tableaux très variés et très agréables de la vie nomade, et je m'y suis convaincu qu'elle a dans sa simplicité beaucoup de ce charme qu'on peut mieux sentir qu'exprimer. Le nomade, couché sur son feutre, est près de l'herbe fraîche ; il n'en est point séparé par des planches, il la touche, il respire ses parfums » (*ibid.*, p. 166).

48. *Ibid.*, p. 87.

Cette vision quasiment onirique s'inscrit dans un univers où les frontières entre les éléments naturels semblent floues. Le narrateur entretient du reste plaisamment cette confusion : « Je note comme les navigateurs : "Un tel jour en mer". Aussi la steppe ressemble à la mer ; on n'y voit que le ciel et la plaine. »⁴⁹ Allusion, sans doute, aux grands périples autour du monde entrepris par Cook et Bougainville à la fin du XVIII^e siècle, et que Potocki exploite à des fins poétiques, pour présenter ce monde encore sauvage comme une matière indéterminée, mi-solide, mi-liquide, et où tout semble possible.

L'espace infini de la steppe, générateur d'illusions optiques, se prête à toutes les expériences de *déformations* : « C'est un élargissement de l'angle visuel, qui fait paraître tous les objets plus grands qu'ils ne sont. À une certaine distance, je prenais des hommes pour des obélisques et les touffes de bruyère pour des karatchou qui ont dix pieds de haut ; les chameaux chargés me semblaient des montagnes. »⁵⁰ Bien sûr, Potocki s'empresse de trouver une explication rationnelle à ces visions, suscitées par des vapeurs, mais il paraît prendre plaisir à décrire un monde où les formes se distendent et permettent, imaginativement, la communication entre les règnes apparemment les plus éloignés (le vivant et le minéral).

Un autre cas d'illusion conduit, l'espace d'un instant, à un brouillage des sexes, qui plonge le lecteur dans l'univers féerique d'un conte des *Mille et une Nuits*. Faisant halte dans un campement de nomades nogai, le voyageur aperçoit dans une tente « une créature charmante » qu'il prend « pour une femme, mais c'était un jeune prince. » Bien avant que Potocki n'achève la rédaction du *Manuscrit trouvé à Saragosse*, les identités vacillent, les rôles s'intervertissent, les sens sont troublés par des phénomènes extraordinaires, — comme si le récit de voyage servait de laboratoire pour l'œuvre à venir⁵¹. Même lorsqu'une vision claire se détache, celle-ci semble être une projection du voyageur :

49. *Ibid.*, p. 163.

50. *Ibid.*, p. 90. Même lorsqu'il parle de sa méthode d'historien, Potocki emploie la métaphore d'« une rétine accoutumée à la dilatation qui fait distinguer dans l'obscurité les objets à peine perceptibles pour d'autres » (*Recherches sur la Sarmatie*, Varsovie, Imprimerie libre, 1789, p. 7), comme si le réel ne pouvait être perçu (et montré) qu'au prix d'un grossissement, d'une exagération.

51. Sur ce point, voir Luc Fraisse, « Potocki voyageur et romancier : l'influence des voyages *Au Caucase et en Chine* sur *Manuscrit trouvé à Saragosse* », in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 97, janvier-février 1997, pp. 32-56. Notre texte, issu d'une communication faite au Groupe d'Études du XVIII^e siècle de l'Université de Genève en 1994, était rédigé depuis longtemps lorsque nous avons pris connaissance de l'article de L. Fraisse, qui montre de façon convaincante, avec de nombreux exemples à l'appui, en quoi le « récit nomade » que constitue le roman de Potocki prend parfois racine dans les voyages de ce dernier au Caucase, et notamment dans la rencontre de multiples tribus nomades.

Devant moi, la chaîne bleuâtre [du Caucase] se perd au loin et se confond avec un ciel de la même couleur. Mais le superbe Elbrous ne se confond point ; il s'élève au-dessus de la région des vapeurs et paraît comme une immense pyramide suspendue dans les airs.⁵²

Ce gigantesque triangle occupant tout l'espace, sans relief ni support, pure surface dont les contours se découpent sur l'horizon, paraît relever du fantasme d'une géométrie miraculeusement inscrite dans la nature. Tout se passe comme si l'on voyait poindre, ici, ce qui deviendra précisément l'obsession du géomètre dans le *Manuscrit*.

Il y a, dans ce voyage au Caucase, une dimension à la fois théâtrale et fantastique⁵³, où les formes, les proportions, les limites — tout paraît *dé-mesuré*. Il arrive même au voyageur de se mettre littéralement en scène, de manière auto-ironique, comme lorsqu'il décrit la peur de ses Cosaques à la vue d'« une carpe réellement monstrueuse » sur le chemin inondé :

Ceux de ma chaise en furent très effrayés ; enfin il n'y manquait qu'une fin tragique pour en faire la parodie d'Hippolyte, car bientôt nous aperçûmes le monstre aquatique foulé sous les pieds des chevaux et les roues de ma chaise, sans trouver nulle part assez d'eau pour se cacher.⁵⁴

Cette allusion à un épisode célèbre de *Phèdre* (acte V, scène 6) montre que le récit de voyage est ici travaillé par un champ littéraire qu'il réactualise tout en le parodiant, dans un double mouvement qui consiste à « fictionnaliser » le réel et à donner une version « réaliste » d'un épisode mythologique. Potocki fait s'entrechoquer à plaisir les registres narratifs et donne à voir son propre texte comme *hybris*, à la mesure du monde « excessif » que constitue la steppe caucasienne. Univers où le fantastique se rencontre à chaque pas, où l'on trouve des navires abandonnés au milieu des terres, mais où l'on peut aussi pêcher sur les routes — ce monde est celui des formes en mouvement et de la perméabilité des frontières : tout se passe comme si le contact avec les peuples nomades du Caucase avait engendré chez le voyageur polonais une *dérive* imaginaire, — qui n'est peut-être pas autre chose que la tentation de la littérature, d'autant que Potocki, à cette époque, travaillait déjà à l'œuvre qui devait le rendre célèbre.

52. *Au Caucase et en Chine*, op. cit., p. 170 ; c'est moi qui souligne.

53. Sur le fantastique chez Potocki, voir la préface de Roger Caillois à son édition (partielle) du *Manuscrit trouvé à Saragosse*, Paris, Gallimard, 1958, ainsi que l'*Introduction à la littérature fantastique* de Tzvetan Todorov, Paris, Points/Seuil, 1976, p. 31 et ss. Pour une discussion récente de la question, voir François Rosset : « Le fantastique fantastique ou la feinte illusion de Jean Potocki », in *Les Cahiers Des Para-littératures*, 4, 1991 (3e colloque de Chaudfontaine).

54. *Au Caucase et en Chine*, op. cit., p. 182.

Peut-on retrouver, dans le *Manuscrit trouvé à Saragosse*, le thème du nomadisme ? À vrai dire, celui-ci y est présent surtout sous la forme d'une *errance malheureuse*, qui apparaît comme la variante tragique du plaisir nomade examiné dans les récits de voyage de Potocki. Le parcours d'Alphonse Van Worden, le héros-narrateur du *Manuscrit*, est celui d'un voyageur qui doit traverser la Sierra Morena pour se rendre à Madrid. Mais le « désert »⁵⁵ au milieu duquel il se trouve est une sorte de non-lieu, dont il n'est guère possible de se faire une représentation. Si quelques toponymes permettent d'ancrer le texte dans la géographie réelle, on serait toutefois bien en peine de trouver des descriptions de paysages espagnols⁵⁶ permettant de situer le cadre spatial dans lequel évoluent les personnages du roman. Une partie de celui-ci se déroule d'ailleurs dans un souterrain. Cet espace intérieur serait-il celui d'un long cauchemar, issu de la première défaillance du narrateur après qu'il eut absorbé un verre de vin d'Alicante ?⁵⁷ Rien ne permet de l'affirmer, mais tout se passe comme si l'on se trouvait dans un monde déréalisé, où les repères spatio-temporels sont brouillés, de façon à permettre l'irruption de phénomènes étranges. Le voyage d'Alphonse n'a en tout cas pas grand chose à voir avec un parcours traditionnel. Loin d'avancer de manière régulière, le narrateur revient obsessionnellement sur les mêmes lieux⁵⁸, comme à l'auberge de la Venta Quemada, où se retrouvent du reste plusieurs autres personnages. Ceux-ci dessinent une série de cercles déterminés par Alphonse, et dont le centre est la mine des Gomelez⁵⁹. Marche à la fois circulaire et désorientée, dont on voit bien qu'elle instaure un climat d'*inquiétante étrangeté*, où les protagonistes du roman ne

55. *Manuscrit trouvé à Saragosse*, éd. René Radrizzani, Paris, Corti, éd. 1992, p. 6. Je renvoie à la chronologie figurant à la fin de cette édition, la plus complète à ce jour, pour le détail des publications partielles du *Manuscrit* (dont les dix premières Journées paraissent à Saint-Petersbourg en 1804). Sur ce texte, on se reportera notamment au colloque de Varsovie d'avril 1972, dont les actes sont parus dans *Les Cahiers de Varsovie*, 3, 1975.

56. On trouve cependant un « paysage » dans l'Histoire du cabaliste, à la 9^e Journée, mais ce paysage, significativement, n'est décrit que par l'*effet déréalisant* qu'il produit sur le narrateur : « Moi, je passai sur la terrasse dont la vue portait vers un précipice, au fond duquel roulait un torrent qu'on ne voyait pas, mais qu'on entendait mugir. Quelque triste que parût ce paysage, ce fut avec un extrême plaisir que je me mis à le considérer, ou plutôt à me livrer aux sentiments que m'inspirait sa vue. Ce n'était pas de la mélancolie, c'était presque un anéantissement de toutes mes facultés... » (*op. cit.*, p. 103).

57. « Je vis la terre et le ciel tourner sur ma tête, et je me serais sûrement évanoui, si Lopez ne se fût empressé de me secourir » (*ibid.*, p. 7).

58. Roger Caillois a souligné l'« espèce de terrible régularité » qui constitue l'une des caractéristiques du fantastique chez Potocki (préface à sa première édition du *Manuscrit*, *op. cit.*, p. 20).

59. Voir François Rosset, *Le théâtre du romanesque*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1991, p. 28.

cessent de se réveiller, traumatisés, entre deux pendus⁶⁰. Ce retour au monde diurne constitue de toute évidence la punition qui suit régulièrement une nuit passée avec deux femmes, — c'est là le noyau d'une série d'histoires qui ne feront qu'opérer des variations sur cette structure de base⁶¹. Ainsi le narrateur, les sens « égarés » par de fantastiques prestiges⁶², a cédé à la tentation de la polygamie musulmane en couchant avec Emina et Zibeddé :

Je me *perdais* dans le vague des plus folles illusions, mais je me retrouvais toujours avec mes belles cousines. Je m'endormais sur leur sein, je me réveillais dans leurs bras.⁶³

Cet égarement du corps et de l'esprit est lui aussi caractérisé par une circularité obsédante (ce que traduit stylistiquement le préfixe *re-* : « je me retrouvais »), d'autant plus qu'elle est de nature incestueuse. Alphonse est prisonnier de son désir. Il est à la fois « hors » de lui-même et « enfermé » dans ses propres fantasmes. Extériorité et intériorité semblent ainsi se confondre dans un suprême égarement.

Même lorsque le narrateur échappe à la loi du retour, il continue à accomplir des cercles, comme lorsqu'il parvient à l'entrée du palais de Zoto, le brigand sicilien :

Nous descendîmes les montagnes et *tournâmes* dans de creux vallons, ou plutôt dans des précipices qui semblaient atteindre aux entrailles de la terre. Ils coupaient la chaîne des monts sur tant de directions différentes qu'il était impossible de s'y orienter, ni de savoir de quel côté l'on allait.⁶⁴

Mouvement à la fois circulaire et descendant, qui aspire Alphonse en une spirale infernale, et qui annonce l'errance dans le souterrain des Gomelez. Le cercle, on le voit, ne structure pas l'espace, il le désorganise au contraire, en entraînant le narrateur dans un monde où l'absence de voûte étoilée fait disparaître toute possibilité de s'orienter.

Ce thème de l'égarement, à la fois mental et spatial, n'est nullement propre à l'histoire du narrateur premier, et on le retrouve dans plusieurs récits, où d'autres personnages connaissent des aventures similaires — ce qui contribue à brouiller les registres narratifs et, du

60. C'est bien sûr avec Alphonse, le narrateur premier, que commence ce motif : « Où trouverai-je des termes pour exprimer l'horreur dont je fus alors saisi ? ... J'étais couché sous le gibet de Los Hermanos. Les cadavres des deux frères de Zoto n'étaient point pendus, ils étaient couchés à mes côtés » (*Manuscrit*, éd. Radrizzani, *op. cit.*, p. 23).

61. Sur la constellation familiale dans le *Manuscrit*, voir l'article de Jean Bellemain-Noël, « L'érotisme dans le fantastique de Jean Potocki », in *Revue des Sciences Humaines*, 131, juillet-septembre 1968, pp. 416-425.

62. *Manuscrit*, *op. cit.*, p. 20 ; c'est moi qui souligne.

63. *Ibid.*, p. 21 ; c'est moi qui souligne.

64. *Ibid.*, p. 54 ; c'est moi qui souligne.

même coup, à égarer le lecteur dans l'entrelacement des niveaux narratifs. Il suffit de mentionner l'Histoire de Thibaud de la Jacquièrre, qu'Alphonse lit dans les *Relations curieuses de Hapellius* : c'est à la faveur d'une errance dans les rues de Lyon⁶⁵ que Thibaud se retrouve dans le lit d'Orlandine, elle-même appelée « belle étoile errante » par son compagnon⁶⁶, qui ne semble pas se douter de la nature maléfique de cet astre⁶⁷. Le plaisir charnel est d'ailleurs aussitôt sanctionné par la transformation de la jeune femme en une créature satanique :

Je ne suis point Orlandine, dit le monstre d'une voix épouvantable. Je suis Belzébuth et tu verras demain quel corps j'ai animé pour te séduire.⁶⁸

La *séduction*, étymologiquement, est bien une manière de détourner (*se-ducere*) une personne du droit chemin, et constitue un attribut du Diable. Elle est d'autant plus dangereuse qu'elle contamine le lecteur premier de cette histoire, à savoir Alphonse, qui croit y voir un redoublement de sa propre aventure avec Emina et Zibeddé⁶⁹.

Il y a incontestablement, dans le *Manuscrit*, une tentation du plaisir pervers, qui met en jeu les fantasmes véhiculés par la représentation des harems dans la littérature orientaliste du XVIII^e siècle. Ce registre érotique est cependant d'emblée inscrit dans un contexte chrétien. Alphonse porte ainsi « un morceau de la vraie croix » qui fait d'abord reculer Zibeddé, laquelle lui apparaît alors comme « l'esprit des ténèbres »⁷⁰. Cette scène initiale, qui lie l'égarement des sens à la tentation de la conversion religieuse⁷¹, génère les aventures des autres personnages, comme celle du « démoniaque » Pacheco. Dans ce cas également, le thème de l'égarement est présent, aussi bien au moment où Pacheco est conduit « de corridor en corridor » à la chambre d'Inésille et de la mère de celle-ci⁷², que lorsqu'il quitte le gibet en se traînant, comme Alphonse, « sans savoir où »⁷³.

65. « Ainsi, ils marchèrent et marchèrent si longtemps, qu'à la fin il semblait à Thibaud qu'ils s'étaient égarés dans les rues de Lyon » (*ibid.*, p. 110).

66. *Ibid.* ; c'est moi qui souligne.

67. Voir les « astres errants, auxquels l'obscurité des ténèbres est réservée pour l'éternité », dans le *Nouveau Testament* (Épître de Jude, 13).

68. *Manuscrit*, op. cit., p. 115.

69. « Là, je réfléchis sur tout ce qui m'étais arrivé, et j'en vins presque à croire que des démons avaient, pour me tromper, animé des corps de pendus, et que j'étais un second La Jacquièrre » (*ibid.*, p. 116).

70. *Ibid.*, p. 13.

71. « Il ne tiendrait peut-être qu'à vous d'être le chef de notre maison, qui est prête à s'éteindre. Il ne faudrait, pour cela, qu'ouvrir les yeux aux saintes vérités de notre loi » (*ibid.*, p. 16), dit Zibeddé à Alphonse dès la première Journée.

72. *Ibid.*, p. 28.

73. *Ibid.*, p. 30.

L'errance, de même que le retour au gibet, est une fatalité pour les protagonistes du *Manuscrit*. Entraînés malgré eux dans un « funeste voyage »⁷⁴, tel Giulio Romati, ils sont toujours ramenés par une « funeste attraction »⁷⁵ vers le lieu qui symbolise leur propre mort, comme Alphonse finissant par aller de son propre gré « du côté de la potence désastreuse »⁷⁶. Il y a donc un double mouvement qui projette les protagonistes du roman tantôt dans le monde nocturne et souterrain des Gomelez (famille à laquelle ils appartiennent tous, comme on l'apprendra finalement), tantôt dans l'espace diurne et désertique de la Sierra Morena, mais toujours sur le mode de l'errance malheureuse.

Le personnage qui incarne par excellence ce destin est bien sûr celui du Juif errant⁷⁷. Par son discours sur les religions, dont il relativise les dogmes et montre qu'elles sont soumises aux changements historiques⁷⁸, il est sans doute proche de Potocki lui-même⁷⁹. Mais ce n'est pas pour autant un personnage heureux : « l'infortuné vagabond »⁸⁰, conformément à la légende qui l'accuse d'avoir refusé d'aider le Christ sur son chemin de Croix, est condamné à marcher éternellement, et à ce titre il est par excellence le représentant de l'errance tragique. Il peut être rattaché à la famille de ceux qui accomplissent un *voyage infini*, pour reprendre un motif bien étudié par Manfred Frank : ce sont des figures sanctionnées pour s'être risquées au-delà d'une frontière, pour avoir transgressé un interdit. Leur punition consiste alors à errer indéfiniment et sans repos, dans un état intermédiaire entre la vie et la mort⁸¹.

À l'errance éternelle semble s'opposer le voyage circonscrit dans le temps qu'accomplit le scheik des Gomelez, et dont celui-ci énumère les étapes à la 64^e Journée. Pourtant, il apparaît rapidement que ce voyage en Afrique et en Orient, déjà assez long en soi (il dure quatre

74. *Ibid.*, p. 141.

75. *Ibid.*, p. 153.

76. *Ibid.*, p. 196.

77. Voir Ewelina Zoltowska, « La légende du Juif errant dans le *Manuscrit* trouvé à Saragosse de Jean Potocki », in *Literary Studies in Poland*, XXIII, 1990. E. Zoltowska est également l'auteur d'une thèse sur *Un Précurseur de la littérature fantastique : Jean Potocki, sa vie et son « Manuscrit trouvé à Saragosse »*, Yale University, 1973. Sur la figure du Juif errant dans le *Manuscrit*, voir encore François Rosset, *Le théâtre du romanesque*, op. cit., p. 45 et ss.

78. « Les religions changent comme tout dans le monde » (*Manuscrit*, op. cit., p. 379).

79. Dominique Triaire a mis en évidence cet aspect de la pensée de Potocki qui le rattache aux Lumières : Potocki, Arles, Actes Sud, 1991, pp. 163-164.

80. *Manuscrit*, op. cit., p. 235 et *passim*.

81. Manfred Frank, *Die unendliche Fahrt*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1979, en particulier p. 54 et ss. pour la légende du Juif errant. Nous avons traduit un chapitre de ce livre dans un recueil d'études consacrées au topos de l'*homo viator* (*Revue des Sciences Humaines*, 245, janvier-mars 1997, pp. 169-184).

ans), est lui aussi menacé de ne pas se terminer. De retour en Espagne, le futur scheik est aussitôt réexpédié à Istanbul, où il est grièvement blessé par des soldats hongrois. L'ironie de l'histoire veut que ce soient des « Tatares nomades »⁸² qui lui sauvent la vie : ce deuxième « voyage », transformé en errance au gré des campements, se prolonge pendant deux ans, pendant lesquels le jeune homme, impuissant à agir sur sa destinée et complètement traumatisé, se montre significativement « incapable d'apprendre un seul mot tatar »⁸³. Pure perte de temps, donc, que ce vagabondage apparemment dépourvu de sens, dont le scheik ne rapporte ni connaissances ni impressions, — à l'inverse de Potocki, sans cesse occupé à compléter son vocabulaire des populations nomades du Caucase, qu'il se plaisait à suivre quelque temps dans leurs migrations. Quant au premier voyage en Orient accompli par le scheik, il ne donne lieu qu'à un pitoyable récit, dont les étapes sont simplement énumérées les unes après les autres.

Tous les personnages du roman sont, à un titre ou à un autre, des nomades. Certains le sont même doublement, comme les Bohémiens qui, par leur activité de contrebande, traversent régulièrement la frontière. On pourrait se demander si leur chef, Avadoro, n'incarne pas une figure positive du nomadisme dans le *Manuscrit*. Mais il suffit de se reporter au récit de son enfance pour se rendre compte qu'il n'en est rien. Il raconte ainsi, à la 12^e Journée, que la simple idée d'un voyage l'enthousiasmait déjà « au point que l'on craignit que j'en perdisse la tête »⁸⁴. La folie (l'*égarement* mental) menace d'ailleurs non seulement Avadoro, mais aussi l'un des auditeurs de cette histoire, qui raconte à son tour que le souvenir d'un voyage l'obsède, — « et c'est beaucoup si la mélancolie qu'il me donne ne me fait pas perdre la raison », conclut-il⁸⁵. Traversés par des pulsions profondes, incontrôlables et multiples, les personnages du roman *sont agis* plutôt qu'ils n'agissent, à l'image de leur parole, sans cesse interrompue. En ce sens, il paraît très optimiste de faire du voyage une éducation de la raison, et du *Manuscrit* un roman d'apprentissage *éclairé*, où triompherait peu à peu un narrateur mettant en question ses préjugés et les valeurs aristocratiques (le sens de l'honneur, de la tradition, de la famille, etc.) dont il a hérité⁸⁶. Ce qui frappe au contraire, c'est la persistance des habitudes de chaque personnage à travers le temps, cela dût-il conduire à un paradoxe logique, comme chez Avadoro :

82. *Manuscrit*, op. cit., p. 621.

83. *Ibid.*, p. 622.

84. *Ibid.*, p. 134.

85. *Ibid.*, p. 135.

86. C'est la thèse défendue par Dominique Triaire dans son essai sur *Potocki*, op. cit., p. 167 et ss.

J'ai été inconstant jusque dans mon inconstance, car l'idée d'un bonheur tranquille et d'une vie retirée m'a toujours suivi dans mes courses vagabondes, et le goût du changement m'a toujours arraché à ma retraite. Si bien que, me connaissant enfin moi-même, j'ai mis fin à ces inquiètes alternatives en me fixant dans cette horde de Bohémiens. C'est bien une espèce de retraite et de vie uniforme, mais au moins n'ai-je pas le malheur d'avoir toujours devant les yeux les mêmes arbres, les mêmes rochers...⁸⁷

Pseudo-évolution que cet établissement dans une communauté qui est encore trop stable aux yeux de celui qui est devenu leur chef et qui reste possédé du démon nomade. Compromis bancal qui ne satisfera jamais complètement un sujet décentré, toujours dédoublé, qui ne rêve que d'être ailleurs que là où il se trouve. En « choisissant » de devenir bohémien, Avadoro n'a fait qu'obéir à une passion profonde : son apparente liberté est en réalité le produit d'un déterminisme absolu, qui a pour programme l'errance elle-même. Il fait écho à la face tragique, déjà romantique par son déchirement intérieur, de la figure du Bédouin des Lumières comme être double, paradoxal, insaisissable.

Peut-on enfin trouver, dans le *Manuscrit*, une figure qui incarnerait un principe de stabilité ? S'il y en avait un, ce devrait être Velasquez, le géomètre. Mais l'état dans lequel il apparaît la première fois, sous le gibet de Los Hermanos, ne laisse guère de doute sur le fait qu'il appartient lui aussi à la grande famille des errants : « les yeux égarés », l'homme n'a rien de plus pressé que d'échapper à Alphonse, qui est obligé de le poursuivre pour l'empêcher de « se perdre dans le désert »⁸⁸. L'*égarement*, au propre comme au figuré, est d'emblée une caractéristique du géomètre. On apprendra par la suite que son père, ingénieur, croyait avoir résolu le problème de la *quadrature du cercle*...⁸⁹ Toute sa vie ayant basculé dans le malheur à la suite d'un moment de distraction, où il écrivit le nom de son frère au lieu du sien au bas d'un document, il décida alors de tenir son fils éloigné de tout savoir et de ne lui faire apprendre que la sarabande⁹⁰. Mais, malgré cette « éducation » dérisoire supposée garantir le bonheur du jeune Velasquez, celui-ci n'échappe pas à la passion paternelle du calcul et à ses conséquences désastreuses. (À la fin du roman, Alphonse rencontrera du reste le géomètre « plongé dans un problème qui ressemblait tout à fait à la quadrature du cercle. »⁹¹) Enfermé par son père pour avoir refusé d'apprendre à danser, le garçon se met alors à

87. *Manuscrit*, op. cit., p. 129.

88. *Ibid.*, p. 196.

89. *Ibid.*, p. 271.

90. *Ibid.*, p. 224.

91. *Ibid.*, p. 633.

« compter les vitres »⁹² d'une grande fenêtre carrée, et découvre seul les différentes opérations mathématiques, pour finir par formuler ses découvertes algébriques avec une notation particulière qui, ajoute-t-il rétrospectivement, ne manquait « ni d'élégance ni de clarté »⁹³.

Cet épisode de l'enfance de Velasquez est évidemment tout à fait révélateur de ses futures « distractions » : au lieu de regarder à travers la fenêtre, le géomètre amateur ne voit en celle-ci qu'une surface abstraite ; il ne manifeste pas le moindre intérêt pour le monde extérieur : la « clarté » conceptuelle dont il est ici question a pour contrepartie une forme d'égarement visuel. La suite de l'histoire ne fera qu'aggraver cette situation de départ. Alors que sa tante, excédée de constater que ses propres tentatives de séduction n'aboutissent à rien, lance finalement à Velasquez : « "Mon nigaud de neveu, la géométrie ne vous a-t-elle point appris comment l'on fait les enfants ?" »⁹⁴, le garçon croit qu'on lui demande « une expression générale qui répondît à tous les modes de reproduction employés par la nature, depuis le cèdre jusqu'au lichen et depuis la baleine jusqu'aux animalcules microscopiques »⁹⁵. Incapable de comprendre l'implicite du langage, obsédé par son désir d'universalisation, le géomètre cède au délire scientiste consistant à vouloir « appliquer le calcul au système entier de la nature »⁹⁶.

La passion de la ligne pure et de la généralité abstraite n'est même pas un garde-fou contre l'égarement des sens, elle est plutôt le pendant intellectuel de celui-ci. Cet aveuglement se matérialise du reste aussitôt par les deux formes d'errance déjà évoquées à propos des autres personnages du *Manuscrit* : la circularité carcérale (Velasquez court sur les rempart dont il fait « trois fois le tour » dans un état second)⁹⁷, et la désorientation, qui le conduit à sortir de la ville de Ceuta au lieu de l'y faire rentrer (il bifurque, significativement, non « à droite » — dans le *droit* chemin —, mais « à gauche » — dans la voie *néfaste*)⁹⁸.

À la suite de cet épisode, le jeune géomètre se retrouve « entouré d'Arabes », qui non seulement renoncent à l'enlever pour exiger une rançon de lui, mais encore le ramènent chez lui, voyant dans sa folie un signe d'élection divine⁹⁹. Il y a là un étonnant renversement, qui

92. *Ibid.*, p. 256.

93. *Ibid.*, p. 258.

94. *Ibid.*, p. 262.

95. *Ibid.*

96. *Ibid.*

97. *Ibid.*

98. *Ibid.*

99. *Ibid.*, p. 263.

situe la sagesse du côté du nomadisme — peut-être parce que les Bédouins incarnent, dans leur alternance de déplacements et d'établissements, une forme de coexistence des contraires. (Rappelons que le mode de vie nomade, au sens ethnologique du terme, ne signifie nullement une errance désordonnée, mais un mouvement saisonnier — donc régulier — dans des lieux précis fréquentés par les peuples pasteurs. Notons encore que la transhumance est par définition un rituel collectif : elle inscrit la stabilité au sein même du mouvement.) Les Bédouins que rencontre Velasquez représentent donc une forme d'équilibre, — contrairement aux autres protagonistes du *Manuscrit* qui, même s'ils voyagent ensemble, errent chacun pour soi, si l'on peut dire. Cette confrontation avec les Arabes nomades semble alors susciter une prise de conscience chez le géomètre, qui jette l'anathème sur sa passion mathématique¹⁰⁰, — mais une fois de plus, ce sont les atavismes qui triomphent, puisqu'il emploiera un peu plus tard le langage de la géométrie pour décrire le plaisir charnel auquel il cède finalement, comme tous les autres personnages du roman :

Un sens nouveau se formait sur toute la surface de mon corps et surtout dans les points où il touchait aux deux femmes [sa tante et la suivante de celle-ci], ce qui me rappela quelques propriétés des courbes osculatrices.¹⁰¹

L'égarement du géomètre est celui d'un sujet qui a perdu toute relation de transparence avec le monde et avec soi-même. Ses continuelles « distractions »¹⁰² n'ont rien d'anodin. Elles témoignent d'un être profondément déchiré, qui parfois ne distingue même plus entre son propre corps et celui d'autrui¹⁰³, et dont la chute dans un cours d'eau, qu'on peut interpréter comme un suicide manqué, révèle la schizophrénie complète (il croit être lui-même le sauveur d'Alphonse, alors que celui-ci vient de le repêcher)¹⁰⁴. Le géomètre ne fait sans doute que radicaliser le *dédoublement* qui touche tous les personnages du *Manuscrit*. Dédoublement qui peut se manifester dans l'alternance des noms propres (par exemple Rébecca/Laure), dans le jeu du masque (l'ermite est en fait le scheik), ou encore sous la forme d'une tentation duelle (Emina et Zibeddé, le couple matrice de toutes les histoires d'amour à trois).

100. « Périssent le calcul différentiel et toutes les intégrations où j'avais attaché ma gloire ! » (*ibid.*).

101. *Ibid.*, p. 272. On retrouve cette critique de la géométrie chez Diderot, qui oppose à cette science celle du vivant comme modèle de connaissance, en particulier dans le *Rêve de d'Alembert* (voir Jean Starobinski, « Le philosophe, le géomètre, l'hybride », in *Poétique*, 21, 1975). Mais le personnage du géomètre distrait est une figure qui apparaît antérieurement. Potocki l'emprunte peut-être aux *Lettres persanes* de Montesquieu (voir la lettre 128).

102. *Manuscrit*, op. cit., p. 209 et *passim*.

103. « Il voulut essuyer sa plume contre son habit noir et l'essuya à la jupe de Rébecca » (*ibid.*, p. 208).

104. *Ibid.*, p. 209.

Que tous les protagonistes du roman s'avèrent finalement liés à la famille des Gomelez ne signifie pas pour autant le retour à une unité harmonieuse. L'épilogue montre que face à ses deux femmes et à leur enfant respectif, qu'il retrouve à Tunis, Alphonse doit finalement opérer un choix, qui implique le renoncement à un côté de sa descendance — donc le refoulement d'une partie de lui-même : seule sa fille restée « chrétienne au fond de l'âme »¹⁰⁵ rentrera avec lui en Espagne pour devenir son unique héritière. Quant à la branche musulmane de sa famille, restée en Afrique, elle constitue comme la face cachée de la conscience du narrateur qui, malgré sa décision de rester fidèle à la foi chrétienne, a cédé à la tentation de l'Autre. C'est seulement au prix de cette rupture qu'Alphonse pourra « jouir de la douceur du repos »¹⁰⁶.

Cette longue errance que raconte le *Manuscrit* aura-t-elle eu un sens ? Sans doute les différents protagonistes deviennent-ils riches grâce à la mine d'or des Gomelez, mais celle-ci, une fois épuisée, est rendue inutilisable par le scheik qui fait sauter une partie du souterrain¹⁰⁷. L'initiation maçonnique, malgré tous les signes qui y renvoient dans le roman, se terminerait alors par une sorte de sabordage qui rend une telle interprétation peu convaincante. La fonction du voyage semble être bien plutôt de libérer une parole multiple, où s'entrecroisent les histoires, les savoirs et les points de vue¹⁰⁸. Transformés en « hommes-récits », selon la formule célèbre de Todorov¹⁰⁹, les personnages du *Manuscrit* sont condamnés à raconter leur errance, dans un enchevêtrement narratif qui mime lui-même leur propre cheminement labyrinthique.

Mais peut-être est-ce là le sens de l'épreuve qu'ils s'imposent à eux-mêmes, après avoir erré jusqu'à saturation : dire l'errance, c'est tout à la fois la revivre et la mettre à distance par un acte de rétrospection narrative ; c'est la faire voir en tâchant de la contrôler par une mise en forme structurée. Reconnaître que la *pulsion nomade* est au principe même du récit aurait ainsi une fonction quasiment cathartique. On en lira l'indice dans un épisode de l'enfance d'Avadoro, où celui-ci raconte qu'il fut pris d'« un désir aussi soudain qu'irrésistible »¹¹⁰ de monter sur une armoire, dans la chambre de son père.

105. *Ibid.*, p. 637.

106. *Ibid.*

107. *Ibid.*, p. 636.

108. Nous rejoignons ici les conclusions de N. Hafid-Martin, *Voyage et connaissance...*, *op. cit.*, p. 199.

109. Tzvetan Todorov, « Les hommes-récits », in *Poétique de la prose*, Paris, Points/Seuil, 1980, p. 33 et ss.

110. *Manuscrit*, *op. cit.*, p. 133.

Sommé de redescendre de son perchoir, le jeune imprudent tomba dans une « jarre d'encre »¹¹¹ et n'échappa à la noyade que grâce à sa tante, qui brisa la jarre, d'où se répandit alors l'encre que fabriquait le père, sous les yeux horrifiés de celui-ci. Avadoro avait cependant ingurgité tellement de liquide qu'il en perdit connaissance — événement traumatisant, dont le récit tragi-comique apparaît comme un acte de naissance symbolique de l'écriture elle-même : le précieux liquide, devenu « fleuve d'encre »¹¹² libéré, met en abyme le *Manuscrit* lui-même — chargé de raconter l'errance de ses propres personnages.

Sarga MOUSSA
CNRS, UMR LIRE

111. *Ibid.*, p. 134.

112. *Ibid.*